

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

La condizione giuridica della donna nella Chiesa cattolica

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/123451> since 2021-03-04T11:54:20Z

Publisher:

il Mulino

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Annuario di
diritto comparato delle religioni
9/2009

DAIMON

IL TEMA

La donna nel diritto islamico e nei diritti cristiani
(testi di Marco Ventura, Ilaria Zuanazzi, Hildegard Warnink,
Richard Deadman, Giancarlo Mori, Ziba Mir-Hosseini,
Ignazio De Francesco)

GLI STRUMENTI

1. Comparare i diritti delle Chiese
(testi di Colin Podmore, Jörg Luther, Gianni Long)
2. Comparare i diritti nell'Islam
(testo di Giovanni Cimbalo)

DOCUMENTI

I matrimoni tra cattolici e battisti in Italia
(testi di Gianni Long, Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia,
Unione Cristiana Evangelica Battista d'Italia -
Conferenza Episcopale Italiana)

€ 32,00



il Mulino

Annuario di
diritto comparato
delle religioni

9
2009

DAIMON

La donna nel diritto islamico
e nei diritti cristiani

 **il Mulino**

DAIMON

ANNUARIO DI DIRITTO COMPARATO
DELLE RELIGIONI

9

2009

DAIMON
ANNUARIO DI DIRITTO COMPARATO DELLE RELIGIONI

COMITATO DIRETTIVO: Roberta Aluffi Beck Peccoz, Silvio Ferrari, Gianni Long, Marco Ventura (coordinamento)

COMITATO SCIENTIFICO: Ga'far Abdessalam Ali (Il Cairo), Peter Antes (Hannover), Salvatore Berlingò (Messina), Norman Doe (Cardiff), Izahk Englard (Gerusalemme), Giorgio Feliciani (Milano), Silvio Ferrari (Milano), Carl Gerold Fürst (Friburgo in Bresgovia), Frederick Gedicks (Provo), Bernard Jackson (Manchester), Francesco Margiotta Broglio (Firenze), Francis Messner (Strasburgo), Charalambos Papastathis (Salonico), Alfredo M. Rabello (Gerusalemme), Jean-Paul Willaime (Parigi)

REDAZIONE: Pierluigi Consorti, Alessandro Ferrari, Domenico Francavilla, Roberto Mazzola, Giancarlo Mori, Vincenzo Pacillo, Massimo Papa, Tiziano Rimoldi

WWW.DAIMON.UNIMI.IT

ISBN 978-88-15-13936-8

Copyright © 2010 by Società editrice il Mulino

INDICE

IL TEMA

La donna nel diritto islamico e nei diritti cristiani

MARCO VENTURA, Introduzione	p. 5
ILARIA ZUANAZZI, La condizione giuridica della donna nella Chiesa cattolica	9
HILDEGARD WARNINK, Women in Canon Law and Catholic Theology	39
RICHARD DEADMAN, Women in Anglican Communion Laws	63
GIANCARLO MORI, Donne e ministeri: il dibattito in seno all'ortodossia	85
ZIBA MIR-HOSSEINI, Verso l'eguaglianza di genere: la donna nel diritto islamico	115
IGNAZIO DE FRANCESCO, Diritti, ruoli, relazioni: i diritti della sposa nell'Islam	145

GLI STRUMENTI

1. Comparare i diritti delle Chiese

COLIN PODMORE, La struttura della Chiesa episcopaliana e della Chiesa d'Inghilterra: una comparazione	175
JÖRG LUTHER, Per un diritto comune delle confessioni protestanti	215
GIANNI LONG, Risposta a Jörg Luther	221

2. Comparare i diritti nell'Islam

GIOVANNI CIMBALO, Le confraternite islamiche nei Balcani: un modello di Islam europeo plurale

p. 225

DOCUMENTI

I matrimoni tra cattolici e battisti in Italia

GIANNI LONG, Nuovi sviluppi nella disciplina dei «matrimoni interconfessionali»

249

UNIONE CRISTIANA EVANGELICA BATTISTA D'ITALIA, Documento sul matrimonio

259

UNIONE CRISTIANA EVANGELICA BATTISTA D'ITALIA - CONFERENZA

EPISCOPALE ITALIANA, Documento comune per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e battisti in Italia

271

Abstracts

307

I collaboratori

311

IL TEMA

LA DONNA NEL DIRITTO ISLAMICO E NEI DIRITTI CRISTIANI

ILARIA ZUANAZZI

LA CONDIZIONE GIURIDICA DELLA DONNA NELLA CHIESA CATTOLICA

1. UGUAGLIANZA E RECIPROCIÀ TRA UOMO E DONNA

Nell'ispirazione autentica del messaggio evangelico è compreso un annuncio di liberazione per la donna dalla condizione di inferiorità in cui l'hanno relegata, nella storia, i contesti giuridico-sociali prevalenti negli ambienti di vita delle comunità cristiane e in cui, ancora oggi, la relegano consuetudini diffuse¹. Nell'insegnamento di Gesù Cristo e nella tradizione genuina che fa capo all'autorità degli apostoli emerge una concezione assiologica della dignità della donna che afferma l'uguaglianza tra uomo e donna come creature razionali e riconosce per entrambi la medesima vocazione alla rinascita spirituale come figli di Dio². Anche l'organizzazione concreta dei primi secoli della Chiesa ha promosso la partecipazione attiva delle donne nella famiglia, nella società e nelle istituzioni ecclesiali³. Nell'evoluzione successiva, peraltro, l'influenza di

¹ Gal 3,28: «non c'è più maschio e femmina, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù».

² L'atteggiamento di Gesù Cristo nei confronti delle donne viene analizzato in significativi documenti del magistero: Congregazione per la Dottrina della fede, dichiarazione *Inter insigniores*, 15 ottobre 1976, in *A.A.S.*, 69 (1977), 98-116; Giovanni Paolo II, lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, 15 agosto 1988, 12-16; Benedetto XVI, *Le donne a servizio del Vangelo*, discorso all'udienza generale, 14 febbraio 2007. In dottrina si possono utilmente consultare gli studi di R. Fabris, in R. Fabris – V. Gozzini, *La donna nell'esperienza della prima Chiesa*, Roma, 1982, 32-33; P. Grelot, *La donna nel nuovo testamento*, Cinisello Balsamo, 1996; A. Milano, *Donna e amore nella Bibbia. Eros, agape, persona*, Bologna, 2008, 142-160.

³ Sulla condizione della donna nelle prime comunità cristiane, oltre agli autori citati nella nota precedente, si segnalano R. Gryson, *Il ministero della donna nella Chiesa antica*, Roma, 1974; E. Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei. Una ricostruzione*

mentalità e costumi repressivi porta a offuscare questi principi, anche all'interno della Chiesa, e a sancire uno stato di subordinazione della donna rispetto all'uomo⁴.

A partire dalla metà del secolo scorso, tuttavia, l'emancipazione raggiunta dalla donna nella cultura, nel diritto e negli stili di vita della società civile è servita di stimolo alla Chiesa per riscoprire l'interpretazione originaria della dottrina cristiana e per promuovere la giusta valorizzazione della donna come persona e come fedele. È soprattutto nel concilio ecumenico Vaticano II che si evidenziano e si consolidano i presupposti teorici per un riconoscimento pieno dei diritti della donna anche all'interno della Chiesa.

Sotto il profilo antropologico si afferma l'uguaglianza essenziale di tutte le persone⁵, con il conseguente divieto di opporre alcuna discriminazione al godimento dei diritti fondamentali, anche in ragione del sesso⁶. Pure in ordine al matrimonio si mette in luce «l'uguale dignità personale sia dell'uomo che della donna»⁷.

Dal punto di vista ecclesiologico, si sostiene che tutti i fedeli condividono una condizione radicale di uguaglianza, in forza dell'incorporazione a Cristo con il battesimo, e sono chiamati a partecipare attivamente alla missione comune del popolo di Dio, quantunque nei modi propri

femminista delle origini cristiane, ed. it. a cura di M. Corsani Comba, Torino, 1990; C. Mazzucco, «E fui fatta maschio». *La donna nel Cristianesimo primitivo*, Torino, 1989.

⁴ L'ambivalenza della tradizione ecclesiale in merito alla condizione delle donne viene approfondita da R. Metz, *Le statut de la femme en droit canonique médiéval*, in *Recueils de la Société Jean Bodin*, 12, Bruxelles, 1962, e poi in R. Metz, *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, London, 1985, 59-113. Sull'evoluzione storica della posizione della donna nella Chiesa, si veda anche J. Gaudemet, *Storia del diritto canonico, Ecclesia et civitas*, Cinisello Balsamo (MI), 1998, 78-83; 634-637. Si consenta il rinvio pure a I. Zuanazzi, «*Sinite eam*». *La valorizzazione della donna nel diritto della Chiesa*, in *Il diritto ecclesiastico*, 2008.

⁵ «Avendo tutti gli uomini, dotati di un'anima razionale e creati ad immagine di Dio, la stessa natura e la medesima origine, e poiché, da Cristo redenti, godono della stessa vocazione e del medesimo destino divino, è necessario riconoscere ognor più la fondamentale uguaglianza fra tutti» (*Gaudium et spes*, n. 29).

⁶ «Veramente ci si deve rammaricare perché quei diritti fondamentali della persona non sono ancora e dappertutto rispettati pienamente, come se si negasse alla donna la facoltà di scegliere liberamente il marito e di abbracciare un determinato stato di vita, oppure di accedere a quella pari educazione e cultura che si riconosce all'uomo» (*ibidem*).

⁷ *Gaudium et spes*, n. 49.

allo status di ciascuno⁸. Nell'illustrare la posizione dei fedeli laici, poi, i documenti conciliari non prevedono alcun trattamento differenziato per la donna, cosicché si deduce che la condizione ecclesiale della donna corrisponda allo statuto dei *viri laici*⁹. L'unico riferimento specifico alla donna si trova nel decreto sull'apostolato dei laici, ma non è diretto a porre restrizioni al contributo femminile, quanto piuttosto a riconoscere l'impegno sempre profuso dalle donne nelle attività ecclesiali e l'importanza di promuovere «una loro più larga partecipazione anche nei vari campi dell'apostolato della Chiesa»¹⁰.

In prospettiva teologica, infine, il concilio ricorre a simboli femminili per illustrare l'immagine della Chiesa e il suo rapporto con il mistero della salvezza divina. Si veda il richiamo della metafora nuziale per rappresentare l'alleanza d'amore tra Cristo-sposo con la Chiesa-sposa¹¹. E ancora, il rinvio alla figura emblematica di Maria, modello sublime di fede, di speranza e di carità per l'istituzione salvifica e per tutti i fedeli¹². Il femminile, con le virtù ad esso correlate, assurge così a dimensione essenziale e qualificante dell'essere cristiano, valida sia per le donne che per gli uomini¹³.

La dottrina successiva al Vaticano II mira appunto ad approfondire e analizzare quali siano i caratteri tipici del femminile e quale sia il ruolo specifico della donna nell'ambito della comunità ecclesiale.

L'orientamento del magistero si dimostra aperto a riconoscere la giusta valorizzazione della dignità della donna, ma confuta rivendicazioni estreme che negano qualsiasi differenza tra i due sessi e reclamano una equiparazione assoluta tra uomo e donna. L'antropologia cristiana afferma, anzitutto, l'uguaglianza fondamentale dell'uomo e della donna sotto il profilo della identità personale, come soggetti razionali e liberi creati a immagine e somiglianza di Dio¹⁴ e con impressa una comune vocazione

⁸ *Lumen gentium*, nn. 30-32.

⁹ F. Lambiasi, *La ricezione di Lumen gentium e la soggettualità della donna nella Chiesa*, in Aa.Vv., *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*, a cura di C. Militello, Bologna, 2007, 123.

¹⁰ *Apostolicam actuositatem*, n. 9.

¹¹ *Lumen gentium*, n. 6.

¹² *Lumen gentium*, n. 63.

¹³ F. Lambiasi, *La ricezione di Lumen gentium*, cit., 124.

¹⁴ Dai passi della Scrittura (Gn 2, 18-25 insieme con 1, 26-27) «possiamo comprendere più pienamente in che cosa consista il carattere personale dell'essere umano; grazie al quale ambedue – l'uomo e la donna – sono simili a Dio. Ogni singolo uomo,

ad amare e a costruire insieme il mondo e la storia¹⁵. D'altro canto, si sostiene la rilevanza ontologica del carattere sessuato come dimensione costitutiva dell'essere umano¹⁶, la cui natura è contrassegnata dalla relazionalità reciproca tra maschio e femmina¹⁷. Femminile e maschile sono modulazioni necessarie dell'esistere della persona, tra loro diverse e complementari¹⁸. Questa concezione personalista che riconosce l'«unità

infatti, è ad immagine di Dio in quanto creatura razionale e libera, capace di conoscerlo e di amarlo» (Giovanni Paolo II, lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, cit., n. 7). Il fondamento antropologico dell'identità personale dell'uomo e della donna viene ripreso dallo stesso pontefice in *Lettera alle donne*, 29 giugno 1995, n. 7. Il tema viene approfondito dalla Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, 31 luglio 2004, in *Il Regno, documenti*, 15 (2004), 472-473, nn. 5 e 8.

¹⁵ «Dopo aver creato l'uomo maschio e femmina, Dio dice ad entrambi: «Riempite la terra e soggiogatela» (Gn 1,28). Non conferisce loro soltanto il potere di procreare per perpetuare nel tempo il genere umano, ma affida loro anche la terra come compito, impegnandoli ad amministrarne le risorse con responsabilità. L'uomo, essere razionale e libero, è chiamato a trasformare il volto della terra. In questo compito, che in misura essenziale è opera di cultura, sia l'uomo che la donna hanno sin dall'inizio uguale responsabilità» (*Lettera alle donne*, n. 8).

¹⁶ «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (Gn 1,27) «L'umanità è qui descritta come articolata, fin dalla sua prima origine, nella relazione del maschile e del femminile. È questa umanità sessuata che è dichiarata esplicitamente "immagine di Dio"» (Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera*, cit., 472, n. 5). Dal secondo racconto biblico della creazione (Gn 2,4-5) si deduce poi «l'importanza della differenza sessuale... Soltanto la donna, creata dalla stessa "carne" e avvolta dallo stesso mistero, dà alla vita dell'uomo un avvenire. Ciò si verifica a livello ontologico, nel senso che la creazione della donna da parte di Dio caratterizza l'umanità come realtà relazionale» (ivi, 472, n. 6).

¹⁷ «Leggiamo, inoltre, che l'uomo non può esistere "solo" (cfr. Gn 2,18); può esistere soltanto come "unità dei due" e dunque in relazione ad un'altra persona umana. Si tratta di una relazione reciproca: dell'uomo verso la donna e della donna verso l'uomo» (*Mulieris dignitatem*, n. 7).

¹⁸ *Lettera alle donne*, 7. La differenza dei sessi è una «realtà iscritta profondamente nell'uomo e nella donna... caratterizza l'uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche su quello psicologico e spirituale, improntando ogni loro espressione» (Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera*, cit., 473, n. 8). La lettera mette in guardia contro i pericoli di un duplice riduzionismo. Da un lato, ritenere che la differenza sessuale sia «un puro e insignificante dato biologico». Al contrario, «è una componente fondamentale della personalità, un suo modo di essere, di manifestarsi, di comunicare con gli altri, di sentire, di esprimere e di vivere l'amore umano» (ivi, 472, n. 8). Dall'altro, all'opposto, considerare le differenze «come semplici effetti di un condizionamento storico-culturale. Secondo questa prospettiva antropologica la natura umana non avrebbe in se stessa caratteristiche che s'imporrebbero in maniera assoluta: ogni persona potrebbe o dovrebbe modellarsi a suo piacimento» (ivi, 471-472,

dei due¹⁹, o «unidualità relazionale» tra l'uomo e la donna²⁰, consente di evitare due conclusioni estreme: da un lato, l'uguaglianza assoluta tra i due sessi, che cancella ogni differenza e conduce a omologare il femminile al maschile; dall'altro, la differenziazione esasperata, che porta a subordinare un sesso all'altro o a generare conflitti e antagonismi²¹.

L'articolazione duale dei sessi implica riconoscere all'uomo e alla donna note personali differenziate che possono giustificare l'attribuzione di ruoli diversi²². Difficile risulta, peraltro, individuare con precisione i caratteri propri dell'originalità femminile, quelli che connotano il suo specifico essere-in-relazione con Dio, con l'uomo e con il mondo. Il magistero delinea, senza pretesa di esaustività, alcune espressioni tipiche dell'essere donna che sono tutte riconducibili alla dimensione prevalente del corpo muliebre che è la capacità di dare la vita, intesa non necessariamente come generazione effettiva di figli, ma come potenzialità intrinseca ad accogliere tale dono, quale si riscontra anche in chi si sia consacrata alla verginità²³.

nn. 2-3). Per confutare quest'ultima tendenza del pensiero contemporaneo, tutto il testo della lettera, come si è visto, argomenta il fondamento ontologico della sessualità nella struttura essenziale della persona umana.

¹⁹ *Mulieris dignitatem*, n. 7.

²⁰ *Lettera alle donne*, n. 8. «L'eguale dignità delle persone si realizza come complementarità fisica, psicologica e ontologica, dando luogo a un'armonica "unidualità" relazionale, che solo il peccato e le "strutture di peccato" iscritte nella cultura hanno reso potenzialmente conflittuale» (Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera*, cit., 473, n. 8).

²¹ «Nella loro reciprocità sponsale e feconda, nel loro comune compito di dominare e assoggettare la terra, la donna e l'uomo non riflettono un'uguaglianza statica e omologante, ma nemmeno una differenza abissale e inesorabilmente conflittuale: il loro rapporto più naturale, rispondente al disegno di Dio, è l'«unità dei due» ossia una «unidualità» relazionale, che consente a ciascuno di sentire il rapporto interpersonale e reciproco come un dono arricchente e responsabilizzante» (*Lettera alle donne*, n. 8).

²² «La donna... non può tendere ad appropriarsi delle caratteristiche maschili, contro la sua propria "originalità" femminile. Le risorse personali della femminilità non sono certamente minori delle risorse della mascolinità, ma sono solamente diverse» (*Mulieris dignitatem*, n. 10). «È possibile accogliere, senza conseguenze svantaggiose per la donna, anche una certa diversità di ruoli, nella misura in cui tale diversità non è frutto di arbitraria imposizione, ma sgorga dalle peculiarità dell'essere maschile e femminile» (*Lettera alle donne*, n. 11).

²³ La verginità viene presentata come uno stato distinto ma collegato alla maternità (*Mulieris dignitatem*, n. 20). La rinuncia alla maternità fisica apre infatti a un nuovo tipo di maternità «secondo lo spirito» (Rm 8,4), in cui la disponibilità ad accogliere la vita non si rivolge ai figli ma «è aperta a tutti gli uomini, abbracciati dall'amore di Cristo sposo» (ivi, n. 21).

La maternità in senso biofisico assume una valenza personale, in quanto plasma profondamente la struttura dell'identità femminile, imprimendole una peculiare disposizione «di attenzione verso la persona concreta»²⁴ o «capacità dell'altro»²⁵. Questa speciale sensibilità nel prendersi cura dell'altro qualifica il genio della donna nell'ordine dell'amore²⁶ e rende prezioso e insostituibile il suo contributo sia nell'ambito delle relazioni umane, per dare vita a strutture ricche di umanità²⁷, sia nell'ambito dei valori spirituali, per vivere la comunione misteriosa tra Dio e le Sue creature²⁸.

Le precisazioni del magistero in ordine alla tipicità del femminile richiedono comunque di essere relativizzate, in rapporto al valore supremo della persona. La personalità femminile, in effetti, presenta intelligenze e sensibilità diverse da quella maschile²⁹, ma una immedesimazione rigida dell'identità della donna con tali caratteri, con la conseguente attribuzione di ruoli determinati, può risultare riduttiva. La natura femminile, infatti, ha certamente potenzialità più ampie di quelle indicate dai citati

²⁴ *Mulieris dignitatem*, n. 18.

²⁵ Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera*, cit., 474, n. 13.

²⁶ «Sul fondamento del disegno eterno di Dio, la donna è colei in cui l'ordine dell'amore nel mondo creato delle persone trova un terreno per la sua prima radice... Quando diciamo che la donna è colei che riceve amore per amare a sua volta, non intendiamo solo o innanzitutto lo specifico rapporto sponsale del matrimonio. Intendiamo qualcosa di più universale, fondato sul fatto stesso di essere donna nell'insieme delle relazioni interpersonali, che nei modi più diversi strutturano la convivenza e la collaborazione tra le persone, uomini e donne» (*Mulieris dignitatem*, n. 29).

²⁷ *Lettera alle donne*, cit. n. 9; Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera*, 475, 13. Si vedano i compiti affidati dal Sinodo alle donne: dare piena dignità alla vita matrimoniale e alla maternità; assicurare la dimensione morale di una cultura degna dell'uomo (Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica post-sinodale Christifideles laici*, n. 51).

²⁸ La maternità, come disponibilità ad accogliere il dono di Dio, non riguarda solo la vita umana, ma anche, in senso lato, la parola di Dio. In questo senso è da intendere non solo la maternità di Maria Madre di Dio, ma quella di tutte le donne: «Anche la maternità di ogni donna, intesa alla luce del Vangelo, non è solo "della carne e del sangue": in essa si esprime il profondo "della parola del Dio vivo" e la disponibilità a "custodire" questa Parola, che è "parola di vita eterna" (cfr. Gv 6,68)» (*Mulieris dignitatem*, n. 19).

²⁹ Si può vedere l'analisi, svolta nell'ambito specifico delle dinamiche del rapporto coniugale, di R. Mucchielli, *Psicologia della vita coniugale. Problemi e indicazioni terapeutiche*, Roma, 1993, 41-47. L'autore, nondimeno, distingue due piani: quello delle differenze connesse al sesso, e quello delle "differenze individuali di carattere" che si innestano sulle prime e possono modificarle profondamente (*op. cit.*, 41).

documenti e, d'altro canto, le stesse qualità possono essere possedute anche da individui di sesso maschile. Parlare di un'originalità propria del femminile, poi, appare restrittivo dell'originalità irriducibile di ciascuna persona, che non può essere omologata ai tratti ritenuti essenziali del proprio sesso³⁰. Pare quindi più opportuno parlare di «valori» che non sono esclusivi dell'essere donna, ma costituiscono patrimonio della natura umana, condiviso anche dall'essere uomo, quantunque nella donna si ritrovino con maggiore intensità³¹.

Bisogna, inoltre, non confondere il piano della natura con quello della libertà della persona: la condizione incarnata di donna non impone un destino inevitabile e uguale per tutte, dal momento che ciascuna la vive secondo le specifiche tendenze caratteriali e i peculiari modi di concepire l'esistenza, scegliendo gli obiettivi e le funzioni che ritiene più adatti alla propria vocazione³². Le funzioni di vergine, sposa e madre, ricondotti dal magistero all'identità della donna³³, sono stati di vita che la donna può scegliere di assumere, ma non si può imprigionare il modo di esprimersi della persona entro ruoli predefiniti, quantunque sublimati dal riferimento ai principî cristiani³⁴.

³⁰ In questo senso F. Lambiasi, *La ricezione di Lumen gentium*, cit., 131: «Certo, si è persone umane con un sesso, ma non per il sesso: la persona viene — in un certo senso — "prima" del sesso, nel senso che la determinazione sessuale è da interpretarsi in relazione alla stessa persona che è configurata come sessuata».

³¹ Più chiaramente della *Mulieris dignitatem* (n. 25), ciò viene riconosciuto nella lettera della Congregazione per la dottrina della fede: «i valori femminili, ora richiamati, sono innanzitutto valori umani: la condizione umana, dell'uomo e della donna, creati a immagine di Dio, è una e indivisibile. È solo perché le donne sono più immediatamente in sintonia con questi valori che esse possono esserne il richiamo e il segno privilegiato» (*Lettera ai Vescovi*, cit., 475, n. 14).

³² «Il segreto dell'armonizzazione del destino e della vocazione è la libertà; al contrario, il semplice destino biologico può arrivare a essere spersonalizzante e a compromettere l'essenza di una vocazione umana liberamente e responsabilmente eletta» (M.T. Porcile Santiso, *La donna spazio di salvezza. Missione della donna nella Chiesa una prospettiva antropologica*, Bologna, 1996, 137).

³³ *Mulieris dignitatem*, nn. 19-23.

³⁴ Si nota criticamente come i modelli di esistenza femminile di vergine sposa e madre, pur se nobilitati dal riferimento a principî teologici e ascetici, «consistono semplicemente in una sacralizzazione degli antichi ruoli tradizionali, al di fuori dei quali non sembra esservi spazio né valore di progettazione dell'esistenza femminile» (L. Sebastiani, *Donna nell'etica: da oggetto a soggetto*, in Aa.Vv., *Ruolo e autorità della donna nella Chiesa*, Torino, 1995, 39). Pure F. Lambiasi ritiene che il «trinomio» vergine-sposa-madre sia uno schema troppo riduttivo che finisce per impoverire il mistero della donna (*La ricezione di Lumen gentium*, cit., 130).

2. LA PARI DIGNITÀ TRA PERSONE UMANE

I codici vigenti di diritto canonico seguono l'impostazione assiologica del magistero del concilio Vaticano II e traducono in norme giuridiche il principio di pari dignità tra esseri umani e persone credenti. La tutela dell'eguale valore della donna è garantita dal metodo del silenzio sulla diversità tra i due sessi, dal trattare cioè indistintamente uomo e donna, senza prevedere una condizione giuridica diversificata per la creatura femminile. Quasi tutte le disposizioni speciali che nella precedente normativa restringevano la capacità giuridica e d'agire della donna sono state soppresse con la revisione della nuova legislazione. L'ordinamento giuridico attuale risulta così aperto a riconoscere pari possibilità di realizzazione personale, sociale ed ecclesiale della donna rispetto all'uomo, almeno fin tanto non si intravedano situazioni di fatto differenti che giustifichino una diversa disciplina³⁵.

Per quanto concerne lo statuto ontologico di persona, le differenze naturali, fisiche e psichiche, connesse alla diversità di sesso, pur reali, non sono ordinariamente rilevanti sotto il profilo giuridico, in quanto non incidono sulle modalità di godimento dei diritti e dei doveri riconosciuti alle persone, e quindi non giustificano un trattamento distinto tra uomini

³⁵ La condizione giuridica della donna nella normativa giovanneo-paolina viene esaminata da S. Ottani, *Lo statuto giuridico della donna nella chiesa locale: premesse e prospettive*, in *Apollinaris*, 38 (1985), 69-118; J.I. Bañares, *La consideración de la mujer en el ordenamiento canónico*, in *Ius canonicum*, 20 (1986), 253-265; A. Zannoni Messina, *La presenza della donna nella vita della Chiesa*, in Aa.Vv., *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano, 1987, 132-138; S. Recchi, *La donna nella disciplina del nuovo codice*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, 2 (1989), 203-210; M.E. Olmos Ortega, *La participación de los laicos en los organos de gobierno de la Iglesia (con especial referencia a la mujer)*, in «Revista española de derecho canónico», 46 (1989), 89-114; M. Blanco, *La mujer en el ordenamiento jurídico canónico*, in «*Ius ecclesiae*», 4 (1992), 615-627; G. Cassandro, *La donna nella Chiesa d'oggi: problemi e prospettive*, in *Il diritto di famiglia e delle persone*, 22 (1993), 1380-1394; D. Horak, *In tema di uguaglianza dei cristofideles: la posizione della donna nell'ordinamento canonico*, in Aa.Vv., *Diritto 'per valori' e ordinamento costituzionale della Chiesa*, Torino, 1996, 262-273; C. Peña García, *Status jurídico de la mujer en el ordenamiento de la Iglesia*, in «Revista española de derecho canónico», 54 (1997), 695-700; M.E. Olmos Ortega, *La consideración de la mujer en los documentos de la Iglesia*, in *Revista española de derecho canónico*, 55 (1998), 233-254; S. Recchi, *I ministeri dell'accoglienza e del lettorato riservati agli uomini. Il ruolo della donna nei ministeri laicali*, in Aa.Vv., *I laici nella ministerialità della Chiesa*, Milano, 2000; G. Boni, *L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione*, in Aa.Vv., *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, Città del Vaticano, 2004, 79-101.

e donne³⁶. Superata ormai la corrente di pensiero che vedeva nella donna una creatura debole ed emotivamente fragile, nell'attuale legislazione canonica sono scomparse le disposizioni che le accordavano speciale protezione o indulgenza in determinati ambiti, oppure subordinavano la sua credibilità o la sua volontà a quella dell'uomo³⁷.

Le uniche norme che possono ritenersi giustificate nel distinguere tra uomo e donna sono quelle in cui la differenza dei sessi, o le diversità ad essi correlate sul piano della configurazione psico-fisica, ineriscano ai presupposti, di diritto o di fatto, della fattispecie giuridica. Tale distinzione di trattamento si ritrova in particolare nell'ambito del matrimonio. Si veda, in proposito, il canone che riconosce il matrimonio solo tra maschio e femmina, in conformità alla struttura eterosessuale del connubio³⁸. E ancora, il canone che prescrive un'età diversa per sposarsi, inferiore per le nubenti, in considerazione del fatto che le donne hanno una maturazione psico-fisica più precoce rispetto agli uomini³⁹. Risponde invece prevalentemente a una motivazione storica, piuttosto che fondarsi su un'esigenza necessaria di disciplina differenziata, la norma del codice latino che stabilisce come impedimento al matrimonio il ratto della donna da parte dell'uomo e non viceversa⁴⁰. La tutela della libertà del consenso e della dignità del connubio deve essere in realtà assicurata per qualsiasi persona sequestrata allo scopo di indurla a sposarsi e anche se in determinati ambienti socio-culturali è più facile che sia la donna ad essere vittima di violenze, è possibile che avvenga anche il contrario, tanto è vero che il codice orientale prevede una formulazione della disciplina che non fa alcuna distinzione di ruolo tra maschio e femmina⁴¹.

La diversità di sesso, per converso, non rileva affatto sul piano degli effetti del matrimonio. Nella legislazione giovanneo-paolina viene superata l'impostazione contraddittoria del diritto precedente e la parità

³⁶ In questo senso è l'opinione anche di J.I. Bañares, *La consideración de la mujer*, cit., 242.

³⁷ Come si prevedeva, al contrario, nel codice del 1917. Sulla condizione giuridica della donna nella normativa piano-benedettina, si rinvia a L. Vasquez, *The position of women according to the code*, in *The Jurist*, 34 (1974), 128-142; I. Zuanazzi, «*Sinite eam*», cit., 1.4.

³⁸ Can. 1055, § 1 CIC.

³⁹ Can. 1083, § 1 CIC: quattordici anni per le donne, sedici per l'uomo.

⁴⁰ Can. 1089 CIC, che corrisponde sostanzialmente al can. 1074 CIC 1917. Norma introdotta nel concilio di Trento per contrastare la prassi delittuosa di rapire la donna per costringerla al matrimonio.

⁴¹ Can. 806 CCEO.

tra marito e moglie è affermata non solo in relazione agli atti propriamente coniugali⁴², ma con estensione onnicomprensiva a tutti gli aspetti del «*consortium vitae coniugalis*»⁴³. Nella normativa attuale si riconosce l'uguaglianza tra uomo e donna, tanto sotto il profilo dei diritti e dei doveri dei coniugi tra loro, quanto sotto il profilo dei diritti e dei doveri nei confronti dei figli⁴⁴. Sono state abrogate, infatti, le norme discriminatorie che subordinavano la condizione della moglie allo *status* o alla volontà del marito, sia riguardo al domicilio⁴⁵, sia riguardo al *ritus*⁴⁶. Pure per quanto concerne i rapporti di filiazione, alla madre viene riconosciuta pari rilevanza nel decidere il domicilio⁴⁷ o il *ritus* dei figli⁴⁸. Solo in assenza di un indirizzo comune tra i genitori, il codice prevede criteri suppletivi che definiscono lo *status* del figlio minorenni ora in riferimento al padre⁴⁹, ora, e questo è significativo, in riferimento alla madre⁵⁰.

⁴² Can. 1111 CIC 17.

⁴³ Can. 1135 CIC 83; can. 777 CCEO.

⁴⁴ Sulla parificazione dei diritti e dei doveri tra coniugi nella normativa canonica vigente, si vedano: A. Casiraghi, *Il diritto di famiglia nel nuovo Codice di diritto canonico*, in Aa.Vv., *Le nouveau Code de droit canonique*, Ottawa, 1986, 861-863; P. Bianchi, *Il «diritto di famiglia» della Chiesa*, in *Quaderni di diritto ecclesiale*, (1994), 289-297; S. Berlingò, *Il diritto «familiare» nell'ordinamento canonico*, in *Studi in onore di F. Finocchiaro*, I, Padova, 2000, 168-171; E. Vitali - S. Berlingò, *Il matrimonio canonico*, Milano, 2007, 127-128.

⁴⁵ Can. 104 CIC: «*Coniuges commune habeant domicilium vel quasi-domicilium; legitimae separationis ratione vel alia iusta de causa; uterque habere potest proprium domicilium vel quasi-domicilium*».

⁴⁶ Per entrambi, non più solo per la donna, è prevista la facoltà di passare alla chiesa rituale *sui iuris* del coniuge, nel celebrare il matrimonio o durante il medesimo (can. 112, § 1, 2° CIC).

⁴⁷ Il minorenni ha il domicilio di chi detiene la potestà nei suoi confronti (can. 105, § 1 CIC), ossia, a norma del can. 104 CIC, quello comune dei genitori.

⁴⁸ Can. 111, § 1 CIC.

⁴⁹ Riguardo al *ritus*, il codice latino prevede l'unica regola che attribuisce prevalenza alla condizione del padre: «*quodsi concors voluntas desit, Ecclesiae rituali ad quem pater pertinet adscribitur*» (can. 111, § 1 CIC). Anche il codice orientale prevede che i genitori possano di comune accordo chiedere che il figlio sia ascrivito alla chiesa rituale *sui iuris* della madre, altrimenti è ascrivito alla chiesa del padre, salvo il caso che il padre non sia cattolico, in cui è data prevalenza alla chiesa della madre (in questo si segue la norma tradizionale) (can. 29 CCEO).

⁵⁰ Il luogo d'origine del figlio, se quando è nato i genitori non avevano domicilio in comune, è quello del domicilio o quasi-domicilio della madre (can. 101 CIC). È un cambiamento significativo rispetto al codice precedente, nel quale si stabiliva la preferenza del domicilio del padre (can. 90, § 1 CIC 17).

3. LA PARI DIGNITÀ TRA «CHRISTIFIDELES»

Nella rigenerazione spirituale in Cristo non c'è distinzione tra uomo e donna, e, di conseguenza, non ci sono neppure differenze negli effetti di questa elevazione alla nuova condizione di redenti sul piano della partecipazione alla vita e alla santità della Chiesa⁵¹. Seguendo la dottrina conciliare, i codici riconoscono il principio di uguaglianza dei fedeli nella posizione radicale dell'essere cristoconformato, pari nella dignità e nell'agire, identicamente corresponsabili nell'assumere integralmente la missione ecclesiale⁵². Dal riconoscimento di una identità comune dei fedeli, deriva anche la constatazione di un principio di equiparazione tendenziale tra uomo e donna, che si estende potenzialmente in tutti gli aspetti nei quali non abbia rilevanza sostanziale la diversità naturale del dimorfismo sessuale della persona umana. Occorre distinguere, in proposito, due piani: quello ontologico, dell'essere cristiano, e quello funzionale, delle responsabilità e dei ruoli che possono essere assunti nella Chiesa.

Dal punto di vista della struttura essenziale dell'identità del fedele, non ci sono diversità tra uomo e donna, sia in senso assoluto, per quanto concerne lo *status* fondamentale di cristoconformato, in rapporto a tutti i membri del popolo di Dio; sia in senso relativo, ossia all'interno dei diversi *status* di vita in cui si può trovare concretamente la donna, come laica o come consacrata, in rapporto agli uomini che vivono la medesima condizione.

Riguardo anzitutto al livello basilare della relazione di incorporazione al popolo di Dio, tutti i fedeli condividono una condizione costitutiva comune che si traduce, sul piano giuridico, nella titolarità di un complesso di situazioni giuridiche soggettive che sono espressione delle diverse potenzialità di essere e di esercitarsi di questa identità essenziale, nei vari ambiti della vita personale e delle relazioni sociali⁵³. All'interno

⁵¹ *Lumen gentium*, n. 32, che richiama Gal 3, 28.

⁵² Can. 208 CIC; can. 11 CCEO.

⁵³ Sullo statuto giuridico comune dei fedeli restano basilari le esposizioni di G. Lo Castro, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano, 1985; J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico*, Milano, 1989, 85-138; A. Del Portillo, *Fedeli e laici nella Chiesa*, Milano, 1999; G. Feliciani, *Il popolo di Dio*, Bologna, 2003, 7-48. Tra le opere più recenti si segnalano i contributi raccolti in Aa.Vv., *La persona nella Chiesa. Diritti e doveri dell'uomo e del fedele*, a cura di R. Maceratini, Padova, 2003; Aa.Vv.,

di siffatto statuto giuridico fondamentale, non si riscontrano motivi di differenziazione in base al sesso della persona. Nei codici attuali, tanto nello specifico elenco dei diritti e dei doveri comuni a tutti i fedeli, quanto in altre parti della normativa che precisano altre situazioni giuridiche soggettive derivate da tale *status*, non si trovano più le disposizioni limitatrici che nella normativa precedente restringevano la capacità della donna o ne stabilivano una condizione di inferiorità rispetto all'uomo. Conformemente al principio di uguaglianza, il trattamento giuridico della donna, come fedele, è del tutto parificato a quello dell'uomo. La presenza della donna nella vita della Chiesa risulta così maggiormente apprezzata e potenziata, non solo per la soppressione dei canoni che la discriminavano, ma anche in virtù di una più generale valorizzazione della posizione del fedele nel quadro delle dinamiche di comunione interne alla società ecclesiale.

La posizione fondamentale di *christifidelis* si trova concretamente specificata in diverse condizioni o *status* di vita che esprimono modalità peculiari di partecipare alla strutturazione del popolo di Dio. Il principio di varietà tra le diverse forme dell'unica identità cristiana opera peraltro su due piani diversi: da un lato, la dimensione spirituale della comunità ecclesiale, che vede l'esistenza di una pluralità di vocazioni e di carismi; dall'altro, la dimensione propriamente istituzionale e gerarchica, che si basa sul diverso modo di prendere parte al sacerdozio di Cristo.

Sotto il primo profilo, quello pneumatologico, non si riscontrano differenze tra l'uomo e la donna. Certo, la chiamata divina e i doni dello Spirito sono molto diversi tra una persona e l'altra, ed egualmente molteplici possono essere le iniziative e i compiti che ciascuno può assumere per vivere il cammino verso la santità o per cooperare all'edificazione del regno di Dio. Tali diversità, tuttavia, attengono propriamente al piano dei fatti, in quanto corrispondono a scelte storiche e contingenti, mentre, in linea di principio, non si riscontrano preclusioni assolute, per l'uno o per l'altro sesso, a seguire certe vocazioni piuttosto che altre.

Così, nell'ambito della vita consacrata attraverso la professione dei consigli evangelici, esiste una varietà reale di forme di attuazione, ma la

I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice, Città del Vaticano, 2004. Utili approfondimenti sul tema sono riportati anche nei manuali di G. Dalla Torre, *Lezioni di diritto canonico*, Torino, 2004, 71-84; P. Moneta, *Introduzione al diritto canonico*, Torino, 2007, 88-102; S. Berlingò - M. Tigano, *Lezioni di diritto canonico*, Torino, 2008, 147-154.

sostanza di questo *status* può essere parimenti condivisa da uomini e da donne⁵⁴. Nei codici attuali, il principio di tendenziale equiparazione tra i due sessi viene applicato con maggiore coerenza rispetto alla legislazione precedente, per quanto attiene sia alla disciplina giuridica degli istituti di vita consacrata, sia alla posizione dei loro membri⁵⁵. Proprio nell'ambito della vita consacrata, peraltro, si trovano le uniche norme dirette a segnare positivamente una vocazione femminile specifica nella Chiesa. Sono le disposizioni che ripristinano l'antico istituto dell'*ordo virginum*, riservato alle sole donne, con un particolare rito di consacrazione⁵⁶. Si tratta di una forma di vita consacrata feconda e dinamica, suscettibile, per la molteplicità di condizioni di vita e di funzioni rivestite da chi l'assume, di potenziare il ruolo della donna nella comunità ecclesiale⁵⁷.

L'altro piano in cui opera il principio di varietà attiene, invece, alla distinzione tra il sacerdozio ministeriale o gerarchico, proprio di coloro che hanno ricevuto l'ordine sacro ossia i chierici, e il sacerdozio comune, esteso agli altri fedeli che sono i laici⁵⁸. Come insegna il concilio Vaticano II, le due forme di sacerdozio, entrambe espressione della missione redentrice di Cristo, sono diversi non solo nel grado ma anche nell'essenza, in quanto il sacramento dell'ordine conferisce una partecipazione ontologica specifica al sacerdozio di Cristo capo della Chiesa, che fa acquisire ai ministri sacri il potere di agire *in persona Christi*, con una specifica deputazione all'esercizio delle funzioni proprie del sacerdozio gerarchico⁵⁹. I laici, invece, partecipano al sacerdozio di Cristo nella modalità di base comune a tutti i fedeli, ma con eguale corresponsabilità per l'interezza della missione della Chiesa, sia sotto il profilo spirituale, di annunciare la parola di Dio e di comunicare la Sua grazia, sia sotto il

⁵⁴ Can. 207, § 2 CIC.

⁵⁵ Can. 606 CIC. Risultano in effetti soppresse le disposizioni che nel diritto previgente restringevano l'autonomia degli istituti femminili rispetto a quelli maschili. Resta, tuttavia, una disciplina speciale per i monasteri di monache, i quali continuano a essere sottoposti al controllo della Sede apostolica (cann. 609, § 2; 667, § 3; 686, § 2 CIC)e, se sono *sui iuris*, anche alla vigilanza peculiare del vescovo diocesano o dell'ordinario del luogo (cann. 615; 625, § 2; 637 e 638, § 4 CIC).

⁵⁶ Can. 604 CIC: si tratta di una forma individuale di vita consacrata, distinta sia dalla vita religiosa, sia dalla vita secolare.

⁵⁷ D. Horak, *In tema di uguaglianza*, cit., pp. 271-272.

⁵⁸ Can. 207, § 1 CIC.

⁵⁹ *Lumen gentium*, n. 10. Il servizio del ministero sacro comprende la proclamazione autorevole della Parola di Dio, la celebrazione dei sacramenti, la guida pastorale dei fedeli (*Pastores dabo vobis*, n. 16).

profilo temporale, di edificare storicamente il Regno di Dio⁶⁰. I laici sono quindi titolari di tutte le situazioni giuridiche proprie dei cristoconformati, ma, in aggiunta a queste, i codici, seguendo il magistero conciliare, hanno inteso sottolineare alcune note caratteristiche dell'identità del laico che danno origine a diritti e a doveri specifici⁶¹. All'interno dello *status* laicale e della disciplina dei suoi tratti essenziali, non risultano motivi di divergenza tra la posizione delle donne e quella degli uomini.

Data la condizione secolare di chi vive nel mondo, il campo proprio della vocazione del laico è quello dell'animazione cristiana delle realtà terrene, in tutti gli ambiti della socialità umana: dalla famiglia alle relazioni di convivenza civile; dalla cultura alle istituzioni politiche e di governo, nazionali e sovranazionali⁶². In questa funzione specifica del laico, non esistono differenze tra uomo e donna, tanto riguardo alla sfera di responsabilità e di impegno, quanto riguardo all'estensione della legittima libertà di cui godono nell'ordine temporale⁶³. Un settore specifico in cui si realizza tale missione del laico è proprio lo *status* coniugale, nel quale, si è visto, la normativa riconosce la piena parità di condizione tra marito e moglie, tra padre e madre⁶⁴.

I laici sono comunque chiamati anche *ad intra* della Chiesa a partecipare all'apostolato di evangelizzazione, di santificazione e di crescita comunitaria⁶⁵. Vari sono i modi e le occasioni per contribuire attivamente ai *munera Ecclesiae*, ma lo stile propriamente laicale è quello corrispondente al sacerdozio comune, cui partecipano tutti i fedeli in virtù dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e dell'essere in comunione con la Chiesa, senza che sia necessaria alcuna altra investitura. Nello *status* del laico sono appunto ricomprese quelle situazioni giuridiche

⁶⁰ *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

⁶¹ Aa.Vv., *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano, 1987; P.A. Bonnet, *La ministerialità laicale*, in Aa.Vv., *Teologia e diritto canonico*, Città del Vaticano, 1987, pp. 87-130; S. Berlingò, *I laici nella Chiesa*, in Aa.Vv., *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati*, Bologna, 1989, pp. 185-232; J. Herranz, *Lo statuto giuridico dei fedeli laici. Dal concilio alla nuova codificazione*, in *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano, 1990, pp. 206-240; G. Feliciani, *Il popolo di Dio*, cit., pp. 89-116; G. Dalla Torre, *Lezioni di diritto canonico*, cit., pp. 84-95.

⁶² Can. 225, § 2. CIC, che riporta l'insegnamento di *Apostolicam actuositatem*, n. 7.

⁶³ Can. 227 CIC.

⁶⁴ Can. 226.

⁶⁵ *Lumen gentium*, n. 33; *Apostolicam actuositatem*, n. 6; can. 225, § 1 CIC.

soggettive che abilitano il *quivis de populo Dei* ad assumere liberamente iniziative e impegni di corresponsabilità in ogni campo della missione ecclesiale, per incrementare il bene comune. Riguardo a queste attività, poiché sono espressione del sacerdozio comune eguale per tutti i fedeli, non possono esistere differenze di trattamento tra uomini e donne. Si veda, infatti, la disciplina parificata prevista dalla normativa vigente, in merito anzitutto al *munus regendi*, in tema di dialogo con la gerarchia⁶⁶, di collaborazione con i pastori⁶⁷, di esercizio della professione forense presso i tribunali ecclesiastici⁶⁸. In ordine al *munus docendi*, poi, i laici sono corresponsabili dell'annuncio evangelico⁶⁹ e hanno il diritto e il dovere di acquisire una conoscenza più piena delle scienze sacre, frequentando le università ecclesiastiche e gli istituti di scienze religiose e conseguendovi i relativi gradi accademici⁷⁰. E infine, riguardo al *munus sanctificandi*, oltre a vivere proficuamente la comunione sacramentale, possono assumere responsabilità specifiche come ministri del sacramento del matrimonio o come padrini e madrine nei sacramenti del battesimo e della confermazione⁷¹.

4. LA PARTECIPAZIONE DELLE DONNE ALLE FUNZIONI AUTORITATIVE

La rivalutazione della corresponsabilità comune dei fedeli ha condotto la legislazione vigente, sulla scorta del magistero del concilio Vaticano II⁷², a riconoscere un ruolo attivo dei laici anche nell'esercizio delle funzioni pubbliche dell'istituzione salvifica, prevedendo la possibilità di attribuire loro uffici e incarichi in precedenza riservati ai chierici. A differenza delle espressioni proprie dello *status* laicale, che derivano dalla comunicazione ontologica del sacerdozio comune e non richiedono un atto di deputazione da parte della gerarchia, la partecipazione alle

⁶⁶ Can. 377, § 3 CIC (consultazione dei laici per la nomina dei vescovi); can. 524 CIC (consultazione dei laici per la nomina di parroci); cann. 1064 e 1063 CIC (ascolto dei laici da parte del vescovo per la pastorale familiare).

⁶⁷ Cann. 519 e 529, § 2 CIC (laici cooperano con il parroco).

⁶⁸ Can. 1483 CIC: avvocato o procuratore.

⁶⁹ Can. 759 CIC.

⁷⁰ Can. 229, §§ 1-2 CIC.

⁷¹ Cann. 1055 e 1057 CIC; can. 874 e 893 CIC.

⁷² *Lumen gentium*, n. 33; *Apostolicam actuositatem*, n. 24.

attribuzioni istituzionali dell'organizzazione ecclesiale non costituisce un diritto rivendicabile da qualsiasi persona, ma viene conferita con una specifica investitura da parte dell'autorità competente, a seguito di una valutazione discrezionale della sussistenza nel candidato dei requisiti di idoneità personale e morale, nonché di preparazione dottrinale, scientifica e professionale, necessari per assumere determinate mansioni⁷³. Non tutte le funzioni pubbliche, peraltro, possono essere assunte dai laici, in quanto restano inderogabilmente esclusi da quelle funzioni che presuppongono necessariamente la ricezione di un certo grado del sacramento dell'ordine⁷⁴. Altre funzioni, pur rientrando normalmente tra le competenze dei ministri ordinati in considerazione del loro ruolo di guida e di pastori, in circostanze particolari ed eccezionali possono essere affidate anche ai laici, in via suppletiva e sostitutiva dei chierici⁷⁵. Altre funzioni ancora, invece, solo per ragioni storiche o di opportunità sono conferite solitamente ai chierici, ma non sussistono preclusioni di carattere teologico o ecclesiologico alla possibilità di deferirle ai laici⁷⁶. Anzi, per certi compiti che richiedono peculiari conoscenze tecniche, pare persino preferibile affidarli ai laici che abbiano specifiche competenze professionali in tali campi⁷⁷.

⁷³ J.I. Arrieta, *I diritti fondamentali dei fedeli e il governo della Chiesa*, in Aa.Vv., *La persona nella Chiesa*, cit., 18-41; Id., *Libertà fondamentali e libertà fondamentale. Considerazioni attorno alla diversa posizione dei fedeli nella partecipazione alla missione della Chiesa*, in Aa.Vv., *I diritti fondamentali del fedele*, cit., 199-208; G. Dalla Torre, *Lezioni di diritto canonico*, cit., 90-95.

⁷⁴ Sono principalmente le funzioni sacramentali che implicano la titolarità della *potestas ordinis*. I laici non possono essere investiti di quegli uffici o incarichi che implicano esercizio della potestà sacramentale. Inoltre, come ha precisato nel 1977 un parere della Congregazione per la Dottrina della fede, approvato dal papa, alla Commissione che stava lavorando alla revisione del codice, i laici sono esclusi anche dagli uffici di governo «intrinsecamente gerarchici», riservati ai presbiteri e ai vescovi. Rientrano in tali uffici quelli che per costituzione divina richiedono in chi li esercita la potestà di giurisdizione e la potestà d'ordine. In tal senso vanno interpretati i canoni 274, § 1 e 150 del codice latino. Per approfondimenti, si veda J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico*, cit., pp. 206-212.

⁷⁵ Sono principalmente le funzioni in cui si provvede in modo autoritativo all'amministrazione dei mezzi di grazia, parola di Dio e sacramenti.

⁷⁶ Can. 228 CIC. Per l'esercizio della potestà di giurisdizione il can. 129, § 2 CIC usa una formula ambigua, ma nel codice si ritrovano esempi di attribuzione ai laici della titolarità di potere di governo. Ricorrendo, pertanto, a una interpretazione sistematica, non si può non riconoscere ai laici la capacità di assumere uffici o incarichi comprensivi della *potestas regiminis*.

⁷⁷ Un esempio potrebbe essere la fattispecie del can. 228, § 2 CIC, in cui si prevede di assumere esperti nelle discipline scientifiche.

In quest'ultimo tipo di funzioni, nelle quali si riconosce un'abilitazione propria dei laici a partecipare alle attribuzioni gerarchiche, non v'è ragione di distinguere il ruolo delle donne da quello degli uomini. La donna, se in possesso delle qualità richieste dal diritto, ha una capacità pari all'uomo ad essere assunta dall'autorità ecclesiastica a svolgere determinati uffici e incarichi.

La normativa vigente, infatti, non pone restrizioni, sotto questo profilo, alla possibilità della donna di collaborare in forma organica all'esercizio gerarchico delle funzioni ecclesiali. Numerose sono le previsioni nell'ambito del *munus regendi*. I laici, uomini e donne, possono essere investiti di incarichi di consulenza, come esperti o consiglieri⁷⁸, possono far parte di organismi collegiali con funzioni consultive⁷⁹, possono essere invitati a partecipare a organismi deliberativi⁸⁰. Possono essere titolari di uffici stabili che comportano partecipazione vicaria alla potestà di giurisdizione, nel campo del governo universale⁸¹, dell'organizzazione giudiziaria⁸², dell'amministrazione dei beni temporali⁸³. Pure nel *munus*

⁷⁸ Can. 228, § 1 CIC. Applicazioni concrete sono precisate in altre norme: per i consultori dei dicasteri della Curia romana (Giovanni Paolo II, costituzione apostolica *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, artt. 3, § 1 e 8); per referendari della Segnatura apostolica (Benedetto XVI, motu proprio *Antiqua ordinatione, quo Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae lex propria promulgatur*, 21 giugno, 2008, art. 10, § 2); per i periti nelle cause canoniche (can. 1574 CIC).

⁷⁹ Sinodo diocesano (can. 463, § 1, 5° CIC); consiglio pastorale diocesano (cann. 511-512 CIC); consiglio pastorale parrocchiale (can. 536 CIC).

⁸⁰ Concili particolari, con voto solo consultivo (can. 443, § 4 CIC); concilio ecumenico con ruolo definito dalla suprema autorità della Chiesa (can. 339, § 2 CIC).

⁸¹ Legati del Romano pontefice (can. 363 CIC); ufficiali della Curia romana (*Pastor bonus*, art. 9).

⁸² Già nel motu proprio *Causas matrimoniales* del 28 marzo 1971, era prevista la possibilità di investire giudici laici, ma solo uomini (art. V, § 1). Con il codice latino tale possibilità viene estesa anche alle donne (can. 1421, § 2). Il giudice laico, peraltro, è solo uno all'interno della terna collegiale e la nomina deve essere permessa dalle Conferenze episcopali. Per l'Italia è stata autorizzata dalla CEI con delibera n. 12 del 23 dicembre 1983. I laici non possono essere giudice unico, né vicario giudiziale (can. 1420, § 4 CIC), né uditore rotale (Rota Romana, *Normae Rotae romanae tribunalis*, 18 aprile 1994, art. 3, § 1). Si tratta peraltro di norme di diritto positivo che potrebbero essere cambiate. I laici possono svolgere anche le funzioni di uditore (can. 1428); di assessore al giudice unico (can. 1424 CIC); di promotore di giustizia e di difensore del vincolo (can. 1435 CIC), di notaio e di cancelliere (can. 483, § 2 CIC).

⁸³ Consiglio diocesano per gli affari economici (cann. 492-493 CIC); economo diocesano (can. 494 CIC); consiglio parrocchiale per gli affari economici (can. 537 CIC); amministratore di altri beni ecclesiastici (cann. 1282; 1287, § 1 CIC); consigli di

docendi è riconosciuta ai laici, senza distinzione tra uomini e donne, la possibilità di essere deputati allo svolgimento di funzioni autoritative, come catechisti⁸⁴, missionari⁸⁵ e docenti di scienze sacre⁸⁶. E ancora, nelle azioni liturgiche, i laici possono assolvere *ad tempus* o *ad actum* i compiti di lettore, di commentatore e di cantore⁸⁷. Pure nel servizio all'altare è stata infine eliminata ogni preclusione nei confronti della donna⁸⁸.

Per quanto concerne le funzioni che possono essere affidate ai laici in via suppletiva, anche per queste non si riscontrano, in linea di principio, limitazioni riguardo alle donne⁸⁹. Come precisa un'istruzione interdicasteriale della Curia romana⁹⁰, si tratta di «ministeri straordinari» che possono essere conferiti ai laici in circostanze eccezionali, quando

amministrazione degli Istituti diocesani e dell'Istituto centrale per il sostentamento del clero (artt. 7 e 6 dei rispettivi Statuti approvati dalla CEI).

⁸⁴ Cann. 774 e 780 CIC.

⁸⁵ Cann. 784-785 CIC.

⁸⁶ Can. 229, § 3 CIC; can. 812 CIC (nelle Università cattoliche e in altri istituti di studi superiori); can. 818 (nelle Università e facoltà ecclesiastiche); can. 253 CIC (nei seminari).

⁸⁷ Can. 230, § 2 CIC.

⁸⁸ Ne primi schemi preparatori del can. 230, § 2, era compresa la funzione di ministrante. Nelle stesure successive, tuttavia, questo riferimento viene omissso. L'apertura per le donne avviene con una interpretazione autentica del Pontificio consiglio per l'interpretazione dei testi legislativi, del 30 giugno 1992 (in *A.A.S.*, 86 (1994), pp. 541-542), con la quale si dichiara che tra le funzioni liturgiche accessibili ai laici, uomini e donne, è da annoverare anche il servizio all'altare. Poco prima della promulgazione di questa risposta, una lettera inviata ai presidenti delle Conferenze episcopali da parte del prefetto della Congregazione del culto divino e della disciplina dei sacramenti, il 15 marzo 1994, precisa che si tratta di «una possibilità, non un comando» e che la decisione spetta a «ciascun vescovo nella propria diocesi, udito il parere della Conferenza episcopale». Sull'estensione alle donne del servizio all'altare, si vedano i commenti alla risposta autentica di L. Navarro, *Il servizio all'altare e le donne (commento all'interpretazione autentica del can. 230 § 2)*, in *Ius ecclesiae*, 7 (1995), pp. 382-395; T. Rincón-Pérez, *El servicio al altar de las mujeres a tenor del can. 230 § 2*, in *Ius canonicum*, 35 (1995), pp. 251 ss.; P.A. Bonnet, *Adnotatio ad responsum authenticum circa can. 230 § 2*, in *Periodica*, 85 (1996), pp. 119 ss.

⁸⁹ La regola generale viene espressa nel can. 230, § 3, senza distinzioni tra uomini e donne. Le funzioni riguardano il ministero della parola, la presidenza delle preghiere liturgiche, l'amministrazione del battesimo e la distribuzione della sacra comunione. Precisazioni e integrazioni si trovano nelle altre parti del codice, dove sono regolate queste attività.

⁹⁰ Istruzione interdicasteriale *Su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, 15 agosto 1997, in *A.A.S.*, 89 (1997), pp. 852-977.

ricorran le condizioni stabilite dal diritto⁹¹. In generale, i presupposti richiesti per l'esercizio di queste mansioni possono essere ricondotti a due criteri fondamentali: l'assenza del ministro sacro o l'impossibilità dello stesso di esercitare in modo adeguato le sue competenze, da un lato; l'utilità o la necessità dello svolgimento suppletivo di tali incombenze per soddisfare le esigenze della comunità ecclesiale, dall'altro.

Ampie sono in effetti le possibilità previste dalla legislazione vigente per i laici di assolvere funzioni suppletive in diversi ambiti, sia del *munus docendi* sia del *munus sanctificandi*, e non si riscontrano differenze di trattamento tra uomini e donne. È ammessa, anzitutto, una collaborazione ampia e organica dei laici all'ufficio del parroco, mediante la partecipazione all'esercizio della cura pastorale di una parrocchia⁹². Forme più specifiche e settoriali di ministeri straordinari riguardano la predicazione in una chiesa o in un oratorio⁹³, con esclusione peraltro dell'omelia nella celebrazione eucaristica⁹⁴; la presidenza nelle preghiere liturgiche, anche nelle celebrazioni domenicali in assenza di presbiteri⁹⁵; l'assistenza al

⁹¹ Ivi, art. 1, § 3.

⁹² Can. 517, § 2 CIC. L'affidamento può essere fatto dal vescovo diocesano quando non vi siano sacerdoti sufficienti; l'incarico può essere attribuito a un diacono, a una persona non ordinata o a una comunità, ma l'Istruzione interdicasteriale precisa che deve essere accordata preferenza al diacono (*Istruzione interdicasteriale*, art. 4, § 1). L'incarico, peraltro, non va confuso con l'ufficio di parroco, riservato al sacerdote, in quanto consiste solo in una partecipazione alla cura pastorale della parrocchia, con esclusione del ruolo di direzione e di governo che spetta al sacerdote moderatore.

⁹³ Can. 230, § 3 CIC. Per il can. 766 CIC, i laici possono essere ammessi a predicare «se in determinate circostanze lo richieda la necessità o in casi particolari l'utilità lo consigli secondo le disposizioni della Conferenza episcopale». La Conferenza episcopale italiana, nella *Delibera n. 22*, del 18 aprile 1985, fissa i requisiti che deve possedere il laico e precisa che occorre il mandato dell'ordinario del luogo.

⁹⁴ Can. 767, § 1 CIC: l'omelia è riservata al sacerdote o al diacono. La Pontificia commissione per l'interpretazione autentica del codice, con risposta del 26 maggio 1987 (in *A.A.S.*, 79 (1987), 1249), ha dichiarato che il vescovo diocesano non può dispensare da questo disposto. Per i laici, tuttavia, resta possibile l'omelia fuori della S. Messa (*Istruzione interdicasteriale*, art. 3, § 4).

⁹⁵ Cann. 230, § 3; 1248, § 2 CIC. Il servizio deve essere svolto in conformità alle disposizioni emanate dall'autorità ecclesiastica: Congregazione dei riti, *Istruzione Inter oecumenici*, 26 settembre 1964, n. 37, in *A.A.S.*, 66 (1964), p. 885; Congregazione per il culto divino, *Direttorio per le celebrazioni domenicali in assenza del presbitero*, *Christi Ecclesia*, 10 giugno 1988, in *Notitiae*, 263 (1988). È necessario comunque ricevere un mandato speciale del vescovo diocesano, nel quale siano prescritte le opportune indicazioni circa la durata, il luogo, le condizioni delle celebrazioni, e il presbitero responsabile (*Istruzione interdicasteriale*, art. 7, §§ 1-2). La stessa istruzione ricorda nondimeno che

sacerdote infermo nel sacrificio eucaristico⁹⁶; la distribuzione dell'eucarestia⁹⁷; l'esposizione del santissimo Sacramento⁹⁸; il conferimento del battesimo⁹⁹; l'amministrazione di alcuni sacramentali¹⁰⁰; la guida della celebrazione delle esequie ecclesiastiche¹⁰¹; la funzione di teste qualificato nella conclusione dei matrimoni¹⁰².

la partecipazione a queste celebrazioni non assolve il precetto domenicale, soddisfatto solo con la partecipazione alla S. Messa (can. 1248, § 1 CIC).

⁹⁶ Can. 930, § 2 CIC: l'aiuto può essere prestato da «un laico debitamente istruito».

⁹⁷ Già la Congregazione per la disciplina dei sacramenti con l'Istruzione *Immensae caritatis* del 29 gennaio 1973, n. 1 (in A.A.S., 65 (1973), 264), aveva ammesso le donne all'incarico di distribuire la comunione. Successivamente, il codice latino, nel prevedere la possibilità per i fedeli laici di essere incaricati come ministri straordinari della distribuzione della sacra comunione, sia durante che fuori la celebrazione eucaristica (cann. 230, § 3 e 910, § 2), non distingue tra uomini e donne. I fedeli possono essere incaricati *ad actum vel ad tempus*, in modo stabile, con l'apposita forma liturgica di benedizione, oppure, in circostanze eccezionali e impreviste, possono essere autorizzati *ad actum* dal sacerdote che presiede la celebrazione eucaristica. Come condizioni necessarie per conferire l'incarico si richiede che non siano presenti ministri ordinari della sacra comunione (ossia sacerdote o diacono ex can. 910, § 1 CIC) oppure, se anche siano presenti, siano veramente impediti a svolgere questa funzione (Pontificia commissione per l'Interpretazione autentica del codice, *Risposta del 20 febbraio 1987*, in A.A.S., 80 (1988), p. 1373), o, ancora, per la numerosa affluenza di fedeli, la celebrazione eucaristica si protrarrebbe per un tempo eccessivo (Istruzione *Immensae caritatis*, n. 1; Congregazione per i sacramenti e il culto divino, Istruzione *Inestimabile donum*, 3 aprile 1980, n. 10, in A.A.S., 72 (1980), p. 336).

⁹⁸ In speciali circostanze, sono ministri dell'esposizione e della riposizione del Santissimo, non della benedizione, anche il ministro straordinario della sacra comunione o altra persona designata dall'ordinario del luogo, osservando le disposizioni del vescovo diocesano (can. 943 CIC).

⁹⁹ Oltre al caso di necessità in cui chiunque, mosso da retta intenzione, può amministrare il battesimo, se manca il ministro ordinario abilitato può conferire il battesimo il catechista o altra persona incaricata dall'ordinario del luogo (can. 861, § 2 CIC).

¹⁰⁰ Can. 1168 CIC: «alcuni sacramentali, a giudizio dell'ordinario del luogo, possono essere amministrati anche da laici che siano dotati delle qualità convenienti». La possibilità di amministrare i sacramentali è ricordata dall'*Istruzione interdicasteriale* nell'ambito dell'accompagnamento degli infermi in preparazione del sacramento della confessione e dell'estrema unzione, ma si avverte di usare ogni precauzione per evitare che l'uso dei sacramentali sia confuso con l'amministrazione del sacramento vero e proprio (art. 9, §§ 1-2).

¹⁰¹ Istruzione *interdicasteriale*, art. 12: «I fedeli non ordinati possono guidare le esequie ecclesiastiche solo nel caso di vera mancanza di un ministro ordinato ed osservando le norme liturgiche in merito».

¹⁰² La possibilità è stata introdotta dal codice latino (can. 1112, § 1 CIC). Requisiti necessari sono la mancanza di sacerdoti o diaconi; la delega del vescovo diocesano previo

5. LE RESTRIZIONI IN ORDINE AI MINISTERI ECCLESIALI

Come si è visto nei paragrafi precedenti, sul piano dell'identità essenziale del fedele cristiano, ove vige il principio dell'uguaglianza radicale tra cristoconformati, non si riscontrano differenze di trattamento tra l'uomo e la donna. Sul piano delle funzioni, invece, sussistono diversità di stati personali e di vocazioni che possono giustificare varietà di competenze nell'unica missione ecclesiale. È per l'appunto nella dimensione istituzionale della distinzione tra sacerdozio gerarchico e sacerdozio comune che si riscontrano le uniche situazioni in cui il dimorfismo sessuale abbia rilevanza sostanziale tale da giustificare differenze giuridicamente rilevanti tra uomini e donne. Le donne, infatti, per tradizione ecclesiale costante, sono escluse dal sacramento dell'ordine e non possono, di conseguenza, accedere allo *status* di chierici e ai compiti riservati al ministero ordinato *in sacris*.

L'incapacità delle donne a ricevere il presbiterato e l'episcopato è un principio affermato continuamente nella storia delle istituzioni ecclesiali¹⁰³. Nell'ultimo secolo, il magistero è intervenuto più volte a ribadirlo con fermezza, di fronte alle aperture al sacerdozio femminile che sono state introdotte nelle chiese della comunione anglicana¹⁰⁴ e per rispondere, di conseguenza, al dibattito che si è riaperto anche all'interno della comunità cattolica¹⁰⁵. Gli argomenti addotti per giustificare la

voto favorevole della Conferenza episcopale e dopo aver ottenuto la licenza della Santa sede. Al contrario, in considerazione della diversa importanza attribuita alla sacralità del rito di celebrazione, nel codice orientale non è ammessa la delega della facoltà di assistere alla celebrazione dei matrimoni a chi non sia sacerdote (can. 830 CCEO).

¹⁰³ Can. 1024 CIC.

¹⁰⁴ Nei rapporti ecumenici, questa innovazione delle chiese della comunione anglicana ha comportato problemi più complessi, rispetto alla posizione delle altre chiese della riforma, le quali da tempo conferiscono il ruolo di pastore alle donne, perché le chiese della comunione anglicana, al pari della chiesa cattolica e di quelle ortodosse, hanno una concezione sacramentale e non solo funzionale del sacerdozio. Sull'argomento si veda S. Martin, *La questione del sacerdozio femminile nel magistero da Paolo VI a Giovanni Paolo II*, in Aa.Vv., *Diritto 'per valori'? E ordinamento costituzionale della Chiesa*, cit., pp. 292-297.

¹⁰⁵ Paolo VI, *Lettera all'Arcivescovo di Canterbury Donald Coggan*, del 30 novembre 1975, in A.A.S., 68(1976), pp. 599-601; Congregazione per la Dottrina della fede, dichiarazione *Inter insigniores*, cit.; Giovanni Paolo II, lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, 22 maggio 1994, in A.A.S., 86 (1994), p. 548. La preclusione viene ribadita da Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, 15 agosto 1988, n. 26, e nella esortazione post-sinodale *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988, n. 51.

riserva ai soli uomini sono, com'è noto, di diversa natura, ma si fondano principalmente sul dato storico della volontà fondatrice di Cristo, che non ha chiamato nessuna donna tra gli apostoli, e sulla prassi costante e non contestata della Chiesa, che non ha mai ammesso le donne al presbiterato e all'episcopato¹⁰⁶. Sulla base di questi fatti normativi, si dichiara in forma perentoria l'impossibilità per la Chiesa di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e tale dichiarazione viene proposta come una dottrina da tenere in modo definitivo, in quanto appartenente al deposito della fede¹⁰⁷.

L'atteggiamento di chiusura al sacerdozio femminile da parte della Chiesa cattolica è stato oggetto di contestazioni¹⁰⁸, anche vivaci, che hanno dato origine a movimenti di opposizione, culminanti in cerimonie plateali in cui si è persino preteso di conferire l'ordine sacro ad alcune donne¹⁰⁹. Queste provocazioni conducono l'autorità suprema a reagire con provvedimenti che precisano, da un lato, l'invalidità di tali atti di simulazione di un sacramento, e prevedono, dall'altro, la configurazione

¹⁰⁶ Un terzo argomento, di natura teologico-sacramentale, relativo alla capacità solo dell'uomo di rappresentare la *persona Christi* nel segno sacramentale, viene richiamato dalla *Inter insigniores* come argomento più esplicativo che dimostrativo, e non è più previsto dalla *Ordinatio sacerdotalis*.

¹⁰⁷ Il valore precettivo della dichiarazione *Ordinatio sacerdotalis* viene chiarito dalla Congregazione per la Dottrina della fede, *Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. Ordinatio sacerdotalis traditam*, 28 ottobre 1995, in A.A.S., 87 (1995), p. 1114. La conferma di una dottrina *definitive tuendam* è da considerare un atto di magistero infallibile, come precisa la Congregazione della Dottrina della fede, *Nota doctrinalis professionis fidei formulam extremam enucleans*, 29 giugno 1998, nn. 9 e 11 (ove si fa specifico riferimento alla lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*), in *Lus ecclesiae*, 11 (1999), pp. 280-283.

¹⁰⁸ Si vedano, a titolo esemplificativo, le osservazioni critiche a più voci contenute nel volume della *Revue de droit canonique*, 46 (1996), pp. 7-146.

¹⁰⁹ Nel 2002 sette donne sono state ordinate sacerdoti da un sedicente vescovo a bordo di un battello sul Danubio, fra Passau (Germania) e Linz (Austria). Alla cerimonia è seguito un *monitum* della Congregazione per la dottrina della fede, del 10 luglio 2002, con il quale si ricordava che la pretesa ordinazione femminile è simulazione di un sacramento e pertanto costituisce non solo un atto invalido, ma anche un grave delitto contro la costituzione della Chiesa e si ammonivano le donne a riconoscere la nullità degli ordini e a pentirsi e chiedere perdono per lo scandalo arrecato. Alla risposta negativa delle donne, è seguito, il 5 agosto 2002, il decreto con cui la Congregazione dichiara che le donne sono incorse nella scomunica riservata alla Sede apostolica, a norma del can. 1331 CIC, per il gravissimo delitto da loro commesso, mentre il celebrante, in quanto scismatico, era già incorso nella scomunica riservata alla Sede apostolica (si può vedere la documentazione in *Il Regno. Documenti*, 47 (2002), n. 15, pp. 487-488).

dello specifico delitto di «attentata ordinazione sacra di una donna», punito con la scomunica *latae sententiae* riservata alla Sede apostolica¹¹⁰.

Indubbiamente, il principio che riserva agli uomini la possibilità di ricevere l'ordine sacro costituisce la base di una diversità di trattamento tra l'uomo e la donna, ma, sotto il profilo giuridico, si potrebbe parlare di discriminazione, per violazione del principio di uguaglianza, solo se tale regola non avesse giustificazione ragionevole in motivazioni oggettive, funzionali alla disciplina giuridica di cui si tratta, ossia la struttura costitutiva dei ministeri ecclesiali. Da questo punto di vista, dato che non rientra nella materia del presente studio una discussione sulle motivazioni teologiche ed ecclesiologiche indicate dal magistero a fondamento della norma, non pare che il diniego del sacerdozio costituisca pregiudizio della condizione giuridica soggettiva di cui le donne godono nella Chiesa.

Si sottolinea, anzitutto, come il piano delle vocazioni ai ministeri ecclesiali si ponga ad un livello ulteriore, sia del piano della dignità naturale della persona, sia del piano dell'identità essenziale del *christifidelis*. Posto che riguardo a queste posizioni di base, come si è analizzato in precedenza, si possa parlare di una equiparazione tendenziale tra uomo e donna, pure in ordine alla partecipazione alla vita della Chiesa, per quanto concerne l'idoneità allo svolgimento delle funzioni istituzionali della comunità salvifica entrano in gioco dinamiche diverse che non dipendono dall'essere dell'individuo, ma dalla chiamata imprevedibile e misteriosa della grazia divina¹¹¹. Non costituisce quindi violazione di

¹¹⁰ Di fronte ad altri episodi di ordinazioni di donne, avvenute negli Stati Uniti per iniziativa dell'organizzazione denominata *Roman Catholic Women priests*, la Congregazione per la Dottrina della fede, dopo aver ottenuto una specifica delega di poteri a norma del can. 30 CIC, il 19 dicembre 2007 ha emanato un decreto generale «per tutelare la natura e la validità del sacramento dell'ordine sacro». In esso si prevede, fermo restando il disposto del can. 1378 CIC che punisce il delitto di chi, non essendo sacerdote, compie atti propri dell'ordine sacro, di introdurre lo specifico delitto di attentata ordinazione sacra di una donna, punito con la scomunica *latae sententiae*, riservata alla Sede apostolica, in cui incorre sia chi ha attentato il conferimento, sia la donna che ha attentato di riceverlo (si può vedere il testo in www.vatican.va o in «Il Regno. Documenti», 53 (2008), n. 15, p. 469).

¹¹¹ G. Lo Castro sottolinea la distinzione tra i diritti-doveri che discendono dalla dignità naturale della persona e i diritti-doveri che discendono dalla vocazione divina: questi ultimi costituiscono un patrimonio funzionale che riguarda la dimensione religiosa, senza toccare quella umana (*Il soggetto e i suoi diritti*, cit., pp. 197-198). Richiamano queste argomentazioni S. Martin, *La questione del sacerdozio femminile*, cit., pp. 297-303; G. Boni, *L'uguaglianza fondamentale dei fedeli*, cit., p. 189.

posizioni giuridiche fondamentali della persona e del fedele se certuni sono designati da Dio a determinati ministeri, mentre altri hanno diverse vocazioni.

Nella Chiesa esiste una varietà di ministeri e per l'esercizio di ciascuno possono essere legittimamente richieste abilità specifiche, in rapporto alla natura e alle competenze proprie dell'investitura. Assunto come fatto normativo il volere del Fondatore di riservare determinate funzioni a certi individui, in ragione della loro precipua idoneità, anche per il carattere sessuato, non comporta ingiusta discriminazione per gli altri l'esserne esclusi.

La ragione di fondo è che nessun fedele, né donna ma neppure uomo, può vantare nel proprio *status* giuridico il diritto ad avere l'ordine sacro. Colui che sente il desiderio di assumere lo stato di vita del chierico ha il diritto di chiedere all'autorità competente di essere investito del sacro ministero, ma non può rivendicare la pretesa di ottenerlo, perché il conferimento effettivo del sacramento dipende dal giudizio della gerarchia in merito all'esistenza nel candidato dei necessari requisiti, soprattutto riguardo al presupposto della vocazione divina¹¹². Il sacerdozio non dipende, pertanto, dalle capacità e dalle scelte personali, ma si riceve come un dono, in quanto tale immeritato e gratuito, da parte della grazia divina attraverso la mediazione della Chiesa.

Di conseguenza, la riserva di alcuni ministeri a determinate persone, dato che risulta congruente con i principi della costituzione divina della Chiesa, non implica, per sé sola, una violazione del principio di pari valore degli esseri umani, né di quello di uguaglianza nella dignità e nell'agire tra i figli di Dio. Una questione di ingiusta discriminazione potrebbe sorgere se non si riconoscesse eguale importanza e rispetto per tutte le molteplici vocazioni e pluralità di funzioni esistenti nella comunità ecclesiale. E ancora, potrebbe costituire un pregiudizio al principio di uguaglianza se l'esclusione delle donne dai ministeri fosse estesa oltre la sfera delle funzioni necessariamente riservate agli ordinati *in sacris*.

La possibilità di riconoscere alla donna ministeri istituiti diversi dal sacerdozio ordinato è stata sollevata come problema principalmente in relazione al diaconato. I documenti del magistero esprimono effettivamente un divieto categorico all'ammissione delle donne al presbiterato

¹¹² J. Hervada, *Diritto costituzionale canonico*, 125. *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 1578.

e all'episcopato, ma non precludono il conferimento del diaconato femminile, lasciando la valutazione della questione a successivi approfondimenti¹¹³. Con sempre maggiore frequenza, a partire dagli anni settanta del secolo scorso, sono state avanzate richieste di ripristino del diaconato femminile¹¹⁴, facendo valere come argomenti preminenti, da un lato, l'esistenza di diaconesse nella tradizione ecclesiale risalente, e, dall'altro, la restaurazione, avvenuta a seguito del concilio Vaticano II, del diaconato permanente maschile come ministero stabile, non finalizzato alla ricezione dei gradi ulteriori del sacramento dell'ordine, e aperto all'accesso degli uomini sposati¹¹⁵. Si richiamano, inoltre, le esperienze di diaconato femminile diffuse in altre comunità cristiane¹¹⁶, non solo nelle chiese riformate, ma anche nelle chiese ortodosse, con le quali la Chiesa cattolica condivide il reciproco riconoscimento della validità dei sacramenti¹¹⁷.

¹¹³ Nel commento ufficiale alla *declaratio Inter insigniores* del 27 gennaio 1977, la Congregazione per la Dottrina della fede ha precisato, in merito alla diaconesse, che «è una questione che deve essere ripresa in modo completo, senza idee preconcepite, ma con uno studio diretto dei testi; così la Congregazione per la dottrina della fede ha ritenuto che bisognava rimandarla ancora e non già affrontarla nel presente documento» (in «Il Regno. Documenti», 1977, n. 5, p. 105).

¹¹⁴ Si veda il documento, di una commissione *ad hoc* della *Canon Law Society of America*, approvato il 18 ottobre 1995. L'introduzione e i capitoli IV e V sono pubblicati in «Origins», 25/20 (1995), pp. 344-352 e, nella traduzione italiana, in «Il Regno. Documenti», 41 (1996), pp. 303-311. Il testo, nell'introduzione, ricorda altre richieste di ripristino del diaconato femminile che erano state avanzate da organismi ecclesiali di vari paesi. Altre richieste dell'episcopato tedesco sono menzionate da K. Lehmann, *Diaconato permanente. Un bilancio provvisorio*, in «Il Regno. Documenti», 42 (1997), pp. 50-51. Il documento della CLSA viene commentato da G.P. Montini, *Il diaconato femminile. Lectura cursiva di un recente documento dell'Associazione Canonistica Statunitense*, in «Quaderni di diritto ecclesiale», 10 (1997), pp. 172-191.

¹¹⁵ *Lumen gentium*, n. 29; Paolo VI, *motu proprio Sacrum diaconatus ordinem*, 18 giugno 1967, in A.A.S., 59 (1967), pp. 697 ss.; Id., *motu proprio Ad pascendum*, 18 agosto 1972, in A.A.S., 63 (1972), pp. 534 ss.; Congregazione per l'educazione cattolica e Congregazione per il clero, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti. Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti*, 22 febbraio 1998, Città del Vaticano, 1998.

¹¹⁶ K. Lehmann, *Diaconato permanente*, cit., p. 54.

¹¹⁷ La presenza di diaconesse era attestata nella Chiesa russa prima del 1917. La Chiesa armena ha conservato il diaconato femminile fino all'epoca contemporanea e tuttora sono ordinate diaconesse. Nella Chiesa greca, il santo sinodo ha votato ad Atene l'8 ottobre 2004 la restaurazione del diaconato femminile, ma solo all'interno dei monasteri. Si vedano le notizie riportate da P. Zagano, *Chiesa Ortodossa Greca. Il ripristino del diaconato femminile*, in «Adista», 16, febbraio 2005.

Al ripristino del diaconato femminile si oppongono tuttavia alcune questioni controverse. Permangono, in primo luogo, ancora incertezze sull'istituto storico delle diaconesse, in merito alla natura della consacrazione e alla posizione rivestita all'interno della gerarchia ecclesiale. Le fonti antiche usano infatti un linguaggio talvolta ambiguo e non risulta corretto estendere al passato nozioni e categorie che sono frutto di elaborazioni teologiche successive¹¹⁸. L'orientamento più accreditato ritiene comunque che il ruolo delle diaconesse non fosse assimilabile a quello dei diaconi, per quanto concerne sia il rito di istituzione, sia le funzioni esercitate¹¹⁹.

Una seconda difficoltà sorge dal rapporto complesso tra il diaconato e il sacerdozio. Quantunque il magistero precisi che il diacono è consacrato «non per il sacerdozio ma per il servizio»¹²⁰, nondimeno si mette in luce l'unità del sacramento dell'ordine, di cui sono espressione tutti e tre i gradi dell'episcopato, presbiterato e diaconato. Fatta salva la diversità di ministero, anche i diaconi partecipano in modo proprio e particolare all'unica ordinazione di istituzione divina¹²¹. Di conseguenza, in considerazione del rapporto costitutivo tra il diaconato e il ministero sacerdotale, all'estensione di questo istituto alle donne si possono opporre gli stessi argomenti che precludono l'ammissione delle stesse al sacerdozio.

Attualmente prevale l'atteggiamento più restrittivo, che riserva tutti i gradi del sacramento dell'ordine ai battezzati maschi¹²². Questa

¹¹⁸ Riguardo in particolare alla distinzione tra benedizione, consacrazione e sacramento (K. Lehmann, *Diaconato permanente*, cit., p. 51).

¹¹⁹ Commissione teologica internazionale, *Il diaconato. Evoluzione e prospettive*, in «Il Regno. Documenti», 48 (2001), p. 301.

¹²⁰ *Lumen gentium*, n. 29; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1569.

¹²¹ All'interno della stessa *ordinatio* si distingue il *gradus participationis sacerdotalis*, proprio dell'episcopato e del presbiterato, dal *gradus servitii*, proprio del diaconato (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1554). Il ministero del diacono, in quanto funzione ausiliaria al sacerdozio, mantiene «un legame costitutivo con il ministero sacerdotale al quale presta il suo servizio» (Commissione teologica internazionale, *Il diaconato*, cit., p. 301). La distinzione tra il diaconato e gli altri gradi del sacramento dell'ordine è stata sottolineata da una modifica recente dei canoni 1008 e 1009 del codice latino (Benedetto XVI, *motu proprio Omnium in mente*, 26 ottobre 2009). Nel testo riformato del can. 1009, § 3 si dice: «Coloro che sono costituiti nell'ordine dell'episcopato o del presbiterato ricevono la missione e la facoltà di agire nella persona di Cristo Capo, i diaconi invece vengono abilitati a servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità».

¹²² Can. 1024 CIC. La Santa sede è intervenuta in casi concreti per rimuovere situazioni ambigue che potevano creare confusione nella comunità circa la possibilità

posizione rigida sembra determinata anche dal timore che le richieste di ammissione delle donne al diaconato siano dirette ad aprire uno spiraglio verso la ricezione pure del presbiterato e dell'episcopato¹²³.

In realtà non sembrano esserci difficoltà teologiche insormontabili nel riconoscere il ministero del diaconato femminile. Le obiezioni possono essere risolte se solo si sposta l'attenzione dal dibattito sulla possibilità di ammettere le donne al diaconato permanente previsto per gli uomini, che finora ha catalizzato la discussione, al nodo sostanziale della questione, che è quello di individuare funzioni e attività specifiche che possono valorizzare il contributo femminile al ministero diaconale di servizio alla missione sacerdotale della Chiesa¹²⁴. Rilevata la connessione costitutiva tra il diaconato maschile e il sacerdozio, e riscontrato pure che in effetti nella tradizione ecclesiale antica il diaconato femminile aveva un ruolo diverso da quello maschile, nulla impedisce che sia ripristinato un ministero femminile specifico, distinto per investitura e per competenze dall'omonimo ministero maschile. Non si tratta quindi di estendere alle donne il medesimo ministero ordinato degli uomini, che potrebbe suscitare confusione ed equivoci circa la capacità delle donne di accedere all'ordine sacro, ma di istituire un ministero autonomo, eventualmente con denominazione diversa, che consenta di dare una giusta realizzazione alla corresponsabilità della donna in tutti i campi dei *munera* ecclesiali.

Si deve prendere atto che le uniche resistenze a riconoscere uno specifico ministero stabile femminile, più che teologiche, sono culturali

di ordinare diaconesse. Si veda la *Notificazione* della Congregazione per la dottrina della fede e della Congregazione del clero, del 17 settembre 2001, a riguardo di corsi finalizzati all'ordinazione diaconale delle donne istituiti in alcune chiese locali, che precisa: «Poiché l'ordinamento ecclesiale non prevede la possibilità di una tale ordinazione, non è lecito porre in atto iniziative che, in qualche modo, mirino a preparare candidate all'ordine diaconale» (in *Il Regno. Documenti*, 2001, p. 602). Si veda pure la *Dichiarazione* della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, 11 ottobre 2000, in merito al coinvolgimento delle mogli dei diaconi permanenti nell'ordinazione dei mariti: «le mogli dei suddetti diaconi permanenti non hanno ricevuto alcuna ordinazione sacramentale e non sono, pertanto, "diaconesse". È risaputo che il sacramento dell'ordine è riservato ai maschi. Il ruolo della moglie di un diacono permanente è quello di appoggiare il marito nel suo ministero e di esercitare le mansioni apostoliche eventualmente affidate dal vescovo diocesano o dal suo parroco» (*Il Regno. Documenti*, cit., p. 604).

¹²³ K. Lehmann, *Diaconato permanente*, cit., p. 52; G.P. Montini, *Il diaconato femminile*, cit., p. 189.

¹²⁴ In questo senso, K. Lehmann, *Diaconato permanente*, cit., p. 53.

e sociali, relative all'impatto che una tale innovazione possa avere sul sentire diffuso della comunità e sull'organizzazione gerarchica¹²⁵. Sono le medesime vischiosità a un'immagine istituzionale di chiesa al maschile che si oppongono all'estensione alle donne di altri ministeri istituiti, quali il lettorato e l'accollato, che pure sono stati riqualificati come ministeri propriamente laicali, distinti dall'ordine sacro¹²⁶. Nonostante siano state avanzate proposte di riforma che evidenziano l'inesistenza di ragioni teologiche al divieto di accesso per le donne, la normativa attuale continua a riservare esclusivamente ai *viri laici* questi ministeri laicali¹²⁷, gli unici che sono stati sinora istituiti¹²⁸. L'incoerenza della norma emerge *a fortiori* se si considera che le attribuzioni di questi ministeri¹²⁹

¹²⁵ Una delle critiche mosse da G.P. Montini al documento della CLSA è appunto di non aver considerato il «grande impatto reale» che l'innovazione del diaconato femminile avrebbe «sulla situazione della Chiesa» (*Il diaconato femminile*, cit., p. 188).

¹²⁶ Il *motu proprio* di Paolo VI *Ministeria quaedam* del 15 agosto 1972 (in A.A.S., 64 (1972), pp. 529 ss.) ha profondamente innovato la materia, sopprimendo gli ordini minori e trasformando il lettorato e l'accollato da tappe transeunti verso l'ordine sacro, a ministeri autonomi, che non richiedono un rito di ordinazione, ma solo di istituzione e possono essere conferiti ai laici. Il *motu proprio* però riserva questi ministeri agli uomini, richiamando «la veneranda tradizione della Chiesa». È stato giustamente notato come sia contraddittorio richiamare la tradizione a proposito dei ministeri laicali che sono stati istituiti giusto con il *motu proprio* (D. Horak, *In tema di uguaglianza*, cit., pp. 267-268).

¹²⁷ Can. 230, § 1 CIC: ministeri di lettore e di accolito. In sede di revisione del codice latino, qualche opinione si era espressa a favore dell'eliminazione della riserva agli uomini (*Communicationes*, 14 (1982), p. 177). Anche nel corso del Sinodo dei laici un numero consistente di padri sinodali giudicava incoerente la normativa e ne proponeva la revisione (G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi. Settima assemblea generale ordinaria* (1-30 ottobre 1987), Roma, 1989, pp. 260, 264, 299-300, 426). La costituzione *Christifideles laici* dava atto della discussione sull'argomento e riferiva l'istituzione di un'apposita commissione per lo studio dei problemi connessi ai ministeri laicali (n. 23). Nel codice orientale non si trova una norma analoga al can. 230, § 1 CIC; nel can. 327 CCEO si prevedono «altri ministri» che, oltre al vescovo, ai presbiteri e ai diaconi, sono ammessi o istituiti a servizio del popolo di Dio o a esercitare funzioni della sacra liturgia.

¹²⁸ Il *motu proprio* *Ministeria quaedam* prevedeva la possibilità di istituire «altri ministeri», sia maschili che femminili, anche per iniziativa delle Conferenze episcopali, previa licenza della Santa Sede (possibilità richiamata anche dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, *lettera circolare alle Conferenze episcopali*, *Novit profecto*, 27 ottobre 1977, in EV 6/373-374).

¹²⁹ I ministeri comprendono funzioni liturgiche ed extraliturgiche. Il ministero di lettore comporta l'annuncio della parola di Dio, l'animazione della liturgia, la guida del canto e della partecipazione del popolo e la preparazione dei fedeli alla recezione dei sacramenti. Il ministero di accolito implica l'assistenza al sacerdote e al diacono nel servizio all'altare e la distribuzione della comunione, l'aiuto ai malati.

consistono in attività e servizi che tutti i laici sono abili a svolgere¹³⁰, ma le donne li possono esercitare solo in via precaria o di supplenza, senza poter ricevere un'investitura stabile. Nella vita concreta delle comunità locali, peraltro, la restrizione viene frequentemente aggirata e numerose donne svolgono in modo continuativo molteplici funzioni nella liturgia, nella trasmissione della fede e nelle strutture pastorali.

La norma che riserva agli uomini i ministeri laicali appare pertanto palesemente ingiustificata¹³¹, in quanto non v'è ragione di negare alle donne la capacità di ricevere una deputazione istituzionale per svolgere mansioni che di fatto sono già in grado di adempiere. Il rilievo critico può valere anche per l'esclusione delle donne dal diaconato, dato che quasi tutte le attribuzioni del diacono potrebbero potenzialmente essere assolte da un laico, previa, se del caso, una *missio canonica*, necessaria peraltro anche per il diacono¹³². Di conseguenza, l'interdizione alle donne di assumere ministeri stabili che non siano diretti a svolgere funzioni necessariamente riservate agli ordinati *in sacris* risulta una chiara violazione del principio di uguaglianza nella dignità e nell'agire dei fedeli.

Nell'affrontare il tema dei ministeri femminili occorre, a ben vedere, evitare due posizioni estreme. Non bisogna, da un lato, ridurre il necessario riconoscimento della partecipazione attiva della donna nella Chiesa alla possibilità di accedere ai ministeri istituiti. Si sottolinea infatti giustamente come sia inopportuno un ricorso eccessivo all'istituzionalizzazione dei ministeri per inquadrare e regolare il ruolo dei laici, in quanto ciò comporterebbe il pericolo di confondere la varietà di stile e di funzioni tra sacerdozio gerarchico e sacerdozio comune¹³³. La fecondità dell'apporto della donna, senza dubbio, sta anche nella spontaneità e nella creatività, nella ricerca di nuovi ambiti di impegno e di servizio, nell'attenzione ai problemi concreti e nella cura dei rapporti interperso-

¹³⁰ Can. 230, §§ 2-3 CIC.

¹³¹ Unanimità sono le critiche in dottrina: D. Horak, *In tema di uguaglianza*, cit., pp. 267-268; C. Peña García, *Status jurídico de la mujer*, cit., p. 698; S. Recchi, *I ministeri dell'accollato e del lettorato*, cit., pp. 293 ss.; G. Boni, *L'uguaglianza fondamentale*, cit., p. 93.

¹³² Come rileva G.P. Montini (*Il diaconato femminile*, cit., 183) l'unica facoltà non accessibile ai laici è la benedizione eucaristica ex can. 943 CIC.

¹³³ Il pericolo della «clericalizzazione del laicato» è richiamato nell'esortazione post sinodale *Christifideles laici*, n. 23. S. Recchi (*Il ministero dell'accollato e del lettorato*, cit., 2.5) mette in guardia anche contro il rischio della burocratizzazione della pastorale.

nali¹³⁴. Ma, d'altro canto, non si può neppure ritenere che l'istituzione di ministeri stabili per le donne sia aliena alla tipicità femminile¹³⁵. Posto che nell'essere cristiani esista davvero una specificità femminile distinta da quella maschile, relegare il femminile nell'ambito della spontaneità profetica e riservare al maschile quello dell'organizzazione gerarchica equivale a introdurre una contrapposizione inammissibile tra l'ordine carismatico e l'ordine istituzionale che, al contrario, sono due dimensioni essenziali e complementari tanto dell'organismo salvifico, quanto dell'esperienza di fedele¹³⁶.

Non vi è dubbio che la possibilità di rivestire ministeri istituiti abbia una rilevanza significativa per promuovere la posizione della donna nella Chiesa. Non è equivalente svolgere determinate mansioni in via di supplenza o esercitarle in virtù di un incarico stabilmente conferito, dal punto di vista sia ecclesiale, sia giuridico, sia spirituale. L'elevazione del proprio ruolo a ministero, infatti, ha di per sé un'importanza e un'incidenza non indifferenti per la condizione di chi la riceve e per la comunità che fruisce del suo servizio, sia per il riconoscimento pubblico di una specifica vocazione, sia per l'attestazione autoritativa dell'utilità delle funzioni, sia per il conferimento della grazia spirituale che rende più proficuo lo svolgimento del ministero¹³⁷.

La condizione della donna nella Chiesa attende quindi di essere ulteriormente valorizzata, riconoscendone estensivamente tutte le possibilità di attuazione che non siano precluse dalla riserva maschile del sacramento dell'ordine. Occorre, in particolare, tradurre adeguatamente il principio di uguaglianza e reciprocità tra uomo e donna, mediante concetti e istituti appropriati a un'ottica di comunione, che sappiano rispettare la legittima pluralità di vocazioni e di funzioni, così da promuovere effettivamente la pari capacità della donna di partecipare attivamente all'interezza della missione ecclesiale.

¹³⁴ Sensibilità e ambiti d'impegno che non sono certo esclusivi della donna ma praticati anche dall'uomo.

¹³⁵ S. Ottani, *Lo statuto giuridico della donna nella chiesa locale: premesse e prospettive*, in *Apollinaris*, 38 (1985), pp. 102-103. L'Autore ritiene che il ruolo del femminile si richiami al «principio carismatico», da cui discende una «sua naturale non-istituzionalizzazione».

¹³⁶ *Lumen gentium*, n. 8.

¹³⁷ Sottolinea l'importanza dell'accreditamento come ministeri pubblici K. Lehmann, *Diaconato permanente*, cit., p. 521.